



«Паралипомен»
Иоанна Зонары и
первое крещение
Руси*

Paralipomenon
by Joannes Zonaras
and the First
Baptism of Rus

**Дмитрий Михайлович
Буланин**

С.-Петербургский
государственный университет,
С.-Петербург, Россия

Dmitrii M. Bulanin

Saint Petersburg State University,
St. Petersburg, Russia

Резюме

Существуют разные мнения о том, когда и при каких обстоятельствах совершилось крещение Руси. Мнения разнились уже в XVI в., когда к бытующим по этому поводу предположениям и легендам добавилась версия, взятая из Хроники Иоанна Зонары. Согласно этой версии, в годы царствования императора Василия Македонянина на Русь отправился архиерей для обращения язычников. Но язычники стали выражать сомнения по поводу религии, которую им предлагали исповедовать, и архиерею по их требованию пришлось бросить в огонь Евангелие. Поскольку чудесным образом книга осталась невредимой, варвары приняли крещение. Версия Зонары проникла в московскую письменность по двум каналам — через выборку из перевода Хроники под названием «Паралипомен» и через переводы

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского Научного Фонда, проект РНФ № 20-18-00171.

Цитирование: Буланин Д. М. «Паралипомен» Иоанна Зонары и первое крещение Руси // *Slověne*. 2021. Vol. 10, № 1. С. 72–93.

Citation: Bulanin D. M. (2021) *Paralipomenon* by Joannes Zonaras and the First Baptism of Rus. *Slověne*, Vol. 10, № 1, p. 72–93.

DOI: 10.31168/2305-6754.2021.10.1.5

фрагментов Хроники, выполненные Максимом Греком. Ученый старец предлагал начинать историю русского христианства с чуда о Евангелии, а не со взятия Корсуни, о котором молчат греческие источники. Хотя эпатажное предложение Максима Грека не было принято, чудо о Евангелии стали включать отдельным номером в серию рассказов о нескольких этапах крещения Руси — сначала в московских исторических компиляциях, а потом, полемистами Западной Руси, в инвективах и трактатах антикатолической направленности. Многошаговый (до шести заходов) процесс христианизации, который в легендах растянулся на два века и который смущает человека модерна, видящего тут девальвацию таинства, воспринимался в древности как признак неистощимой милости Промысла к избранному народу.

Ключевые слова

обращение в христианство, многократное чудо, священное царство, хронограф, летопись, полемический трактат, девальвация

Abstract

There are different opinions about when and under which circumstances the baptism of Rus took place. Opinions were differing already in the sixteenth century, when a version extracted from the Chronicle by Joannes Zonaras has been added to the assumptions that existed on this point. According to Zonaras' version, during the reign of Emperor Vasily the Macedonian a bishop has been sent to Rus in order to convert the pagans. The pagans started to express doubts about the Christian faith, and the bishop, at their request, had to throw the Gospel into the fire. The book miraculously remained unharmed, and the barbarians adopted the Christianity. This story penetrated into the Moscow literary corpus through two channels — with a selection from the Chronicle's Serbian translation, this selection being called *Paralipomenon*, and with the translation of excerpts from the Chronicle that were made by Maxim the Greek. The learned abba suggested to start the history of Russian Christianity from the Gospel's Miracle, and not with the capture of Korsun, the event about which Greek sources say nothing. The shocking proposal of Maxim the Greek was not accepted. Still, the Miracle with the Gospel entered into the series of incidents, that were considered to constitute the long history of Rus baptism. The episode was regularly reproduced first in Muscovy historical compilations, and then in West Russian anti-Catholic polemical writings. The multi-steps (up to six stages) Christianization, stretched for two centuries and overwhelmed with different legends troubles the mind of historians who operate with the categories of modernism. From their point of view stretching of the kind is identical to a devaluation of the baptism sacrament. On the contrary, in the Middle Ages this situation was perceived as a sign of the inexhaustible mercy from the side of the Providence toward beloved nation.

Keywords

conversion to Christianity, missionary, multiple miracles, the holy kingdom, chronograph, chronicle, polemical treatise, devaluation

Русский Хронограф, старшую редакцию которого (условно именуемую редакцией 1512 г.) сейчас датируют 1516–1522 гг., открыл собой новую страницу не только в развитии исторической мысли Древней Руси, но и в организации повествования о событиях прошлого. Составители, мастерски соединив рассказ о судьбе народов мира и собственную историю, выступили также новаторами в обращении со своими источниками. Они отказались от механического соединения фрагментов, тексты, привлеченные к работе над Хронографом, почти никогда не воспроизводятся дословно. Литературные достоинства Хронографа создают одновременно неудобства для историков и филологов, которые занимаются поиском произведений, положенных в основание всемирно-исторического свода. И все-таки, трудами нескольких поколений, главнейшие из источников Хронографа были выявлены. Среди них одним из главных явился южнославянский перевод Хроники Иоанна Зонары, причем не в «полной» его версии (которая в действительности, по сравнению с оригиналом, далека от полноты), а в извлечениях оттуда, получивших название «Паралипомен». Этот последний сохранился в единственном списке, благополучно дожившем до нашего времени, его, кажется, и держали в руках составители Хронографа: *Иос.-Волок.-655* (л. 1–122об.). Новейшее издание списка осуществил О. В. Творогов [1975: 182–183; Idem 2010].

К сожалению, мы не располагаем сведениями о том, где, когда и кем была сделана выборка, названная в Волоколамской рукописи «Паралипоменом». Обнародованные соображения по этому поводу [Булантин 2018], наверное, удастся уточнить, когда будут получены более подробные данные о малодоступных списках «полной» версии переводной Хроники, о всех ее сокращениях и переделках [Бошков 1993]. Что касается «Паралипомена», помимо Хронографа в редакции 1512 г., следы его бытования на территории Московской Руси отыскивались и в других памятниках письменности XVI в. — в русском списке Хроники Константина Манассии, в Хронографе Западнорусской редакции, в сборнике Волоколамского игумена Пимена Садыкова, а мелкие выписки — еще в нескольких волоколамских рукописях [Дианова et al. 1991: 290, 314, 383]. Более того, автор этих строк отметил некоторые факты, говорящие о том, что у русских книжников была возможность сверять выдержки из «Паралипомена» с каким-то списком «полной» версии перевода. Новых доказательств моего вывода пока не найдено, зато есть возможность подойти к Хронике Зонары с другого конца. Во-первых, достоин обсуждения еще один источник знакомства московских книжников с произведением, не получивший, однако, распространения. Во-вторых, представленное в этом источнике свидетельство о

христианизации Руси быстро попало, хотя и по другим каналам, в орбиту московской, а потом и западнорусской письменности. Дело в том, что в писаниях XVI–XVII вв. происходит накопление и даже конкуренция разных преданий, касающихся крещения Руси. В этом «соревновании» легенд восходящий к Хронике Зонары эпизод занял достойное место. Что касается южнославянских литератур, то ограничусь пока ссылкой на одно из последних исследований, где анализируются разделы Хроники, которые относятся к крещению Болгарии и Руси и которые получили самостоятельное развитие в балканской письменности [Petrova 2014].

Начнем с экстракта из Хроники Иоанна Зонары, оставшегося на обочине литературного процесса. Мы находим его в списке Кормчей Вассиана Патрикеева, отражающем поздний этап работы князя-инока над памятником, к созданию которого приложил руку и Максим Грек. Этот этап представлен списком *ВСМЗ-5636/399*, в котором гл. 34 целиком отведена переводным сочинениям, обсуждающим права и обязанности царя. Как доказывается в моей статье «Первые московские опыты в жанре *княжеского зерцала*», содержание гл. 34 составляют заготовки для собственно московского варианта «княжеского зерцала», заготовки, которые могут быть атрибутированы Максиму Греку [Буланин (в печати)]. Не задерживаясь сейчас на дальнейшей судьбе этой главы, отметим, что сама мысль приобщить к каноническому кодексу «княжеское зеркало» вполне соответствовала византийским воззрениям на природу императорской власти и на способы ее пропаганды. Император считался верховным главой церкви, а «княжеские зерцала» — традиционным выражением императорского культа. В Москве полноценное «княжеское зеркало» как средство пропаганды и как литературная форма стало востребованным именно в XVI в., когда тут развернулось идеологическое строительство собственной «империи».

Среди текстов, вошедших в состав гл. 34, нас будут занимать отрывки, находящиеся на л. 637об.–640 рукописи *ВСМЗ-5636/399* и извлеченные из Хроники Зонары [Максим Грек 2008: 343–344, 486–488]. Это явствует из их заголовка: «От летописца Ивана Зонараса, толковника правилом, о крещении русскаго языка, бывшем при благоверном цари Василии Македонским и Фотии патриарсе, иже и Седьмаго събора утверди Вселенским собором и латинскую ересь проклинал есть». Отрывки иногда сопровождаются пояснениями переводчика. Статья открывается преданием, которому и посвящена настоящая работа. Оно гласит, что в годы царствования императора Василия посланный для обращения Руси архиерей по требованию сомневающихся бросил в огонь Евангелие. Поскольку чудесным образом книга осталась

невредимой, варвары приняли крещение. Далее выписано известие о крещении княгини Ольги, о балканских войнах Святослава, о военной помощи, предоставленной империи князем Владимиром. Завершаются отрывки констатацией того, что Хроника ни словом не обмолвилась о пленении Владимиром Корсуни и о его последующем крещении: «То-лико о Владимере въкратце пишет, ни яко крещение при нем бысть, ни яко Херсунъ пленен бысть им, яже не бы убо утаиль Зонарас акы достоина писанию сущу, иже и инаа меншаа деания греком и русом безсрамно повествуеть». Мысль верная, она остается в силе и теперь, добавим только, что и другие византийские историки «не заметили» крещения Руси при Владимире.

Отрывки из гл. 34 позволяют сделать несколько выводов. Прежде всего, ясно, что афонский старец не мог взять их из славянского перевода Хроники Иоанна Зонары — ни из «полной» версии перевода, ни из «Паралипомена»: первая пропустила разделы, которые отразились в отрывках, в «Паралипомене» изложение обрывается на более раннем периоде. Откуда следует, что у Максима Грека был под руками греческий оригинал Хроники. Далее. О приобщении Руси к христианству писатель, как видно, планировал сообщить в том «княжеском зеркале», для которого подбирались материалы в гл. 34 и которое так и не было тогда написано. Учтем, что рассказ о подобном событии считался вполне законным элементом Кормчей: мы можем прийти к этому заключению, экстраполировав на труд Вассиана и Максима состав более поздних русских редакций Кормчей. Ясно вместе с тем, что крещение Руси Максим ассоциировал с деятельностью патриарха Фотия, имя которого, не упоминаемое Зонарой в его рассказе о чуде с Евангелием, на свой страх и риск вставил в цитированное заглавие переводчик. Этот факт развеивает последние сомнения по поводу того, что именно афонский старец перевел тогда же два послания Фотия, касающиеся крещения болгар и русов, — Послание болгарскому царю Борису-Михаилу и «Окружное послание». Несложно понять, почему при выборе главного героя в акте обращения Руси писатель отдал предпочтение Фотию и почему он не признавал инициатором этого таинства князя Владимира, о заслуге которого в качестве крестителя дружно вещали русские летописи. Для православных Фотий олицетворял собой духовную силу Восточной церкви, отделившейся от погрязшей в заблуждениях Западной, а претензия московского великого князя на преемственную связь с византийскими императорами установилась, по понятиям Максима Грека, только через родство с Софьей Палеолог. Не зря Максим до конца своих дней настаивал на канонической зависимости Московской церкви от вселенского патриарха. Он же, кажется, единственный из

тогдашних авторов, в своем первом послании Василию III обращался к нему «Василие Иоаннович Палеологе». Генеалогия от Рюрика, столь важная для московских идеологов, которой мотивировалась ключевая позиция Владимира как просветителя идолопоклонников, сознательно игнорируется ученым старцем.

С Хроникой Зонары афонский переводчик работал таким же манером, как он привык это делать с другими своими источниками [Буланин 2019: 125–127]: сначала он выбрал у греческого историка все, какие нашел там упоминания о русских князьях (в том числе язычниках), чтобы впоследствии воспользоваться информацией, нужной ему в краткой справке о крещении Руси. И все-таки Максим Грек пропустил важнейшее для истории начальной Руси известие византийского автора. Хроника Зонары содержит лаконичную запись о случившемся в годы правления Михаила III первом нападении на Константинополь не известного прежде народа русов [Joannes Zonaras 4: 15]. Впрочем, недосмотр грека никак не отразился на осведомленности его современников-москвитов об этой «многообещающей» встрече жителей византийской столицы с их предками. С одной стороны, отрывки, переведенные афонским старцем из Хроники, не получили распространения за пределами *Владимирского списка* Кормчей. Не осталось также, помимо этих отрывков, никаких дополнительных следов бытования в московской книжности греческого списка, откуда они были извлечены. С другой стороны, достоверные или вымышленные сведения о русско-византийских отношениях 860-х гг., включая предание о крещении после чуда с Евангелием, став достоянием московской письменности XVI в. иными путями, сыграли первостепенную роль в программных книжных мероприятиях той эпохи¹. Прежде чем обратиться к этим мероприятиям, полезно будет перечислить источники, на которых строит свои выводы о событиях 860-х гг. современная историко-филологическая наука.

Список их, сравнительно с тем, каким располагали современники Максима Грека, не сильно расширился. Если говорить об одних только первичных источниках, набор их таков: 1) «Брюссельская хроника», единственное произведение, где указана точная дата появления русов у стен Константинополя — 18 июня 860 г., причем, не у всех специалистов вызывающая доверие; 2) две гомилии патриарха Фотия на «нашествие росов», имя которых фигурирует только в названии проповедей; в согласии с законами жанра, содержание гомилий лишено конкретных деталей и состоит из риторических клише, не датировано и то событие,

¹ Напротив, некоторые книжники на Балканах дали понять, что это предание их ничуть не интересует. Например, в Зографской переделке перевода Хроники рассказ о чуде сокращен до одного предложения [Лавров 1897: 454].

которое послужило поводом для выступления патриарха; 3) «Окружное послание» того же Фотия, написанное в конце 866 г. или в 867 г., в котором, между прочим, упоминается, что наводивший ужас на христиан народ «рос» был крещен и принял епископа; 4) дважды говорится о деяниях «росов» в Хронике «Продолжателя Феофана»: в первый раз, в книге IV, посвященной правлению Михаила III, сообщается, что, в то время как император находился в походе против исмаилитов, на город напал «дикий и грубый» народ «росов»; на счастье, варваров прогнал тогда гнев Божий, а некоторое время спустя от них даже прибыло посольство с просьбой о крещении; во второй раз, в книге V, повествующей о событиях времен Василия Македонянина, рассказано, как император сумел внушить «росам» мысль о спасительности крещения и они согласились принять архиепископа; далее следует история о несгоревшем Евангелии; некоторые историки полагают, что Константин VII, автор книги V и внук ее героя, приписал ему чужие миссионерские заслуги; 5) известие о неудачной экспедиции Руси против Царьграда, без указания даты и без указания на последующее обращение врагов в христианство, содержит так называемая Хроника Симеона Логофета, присоединявшаяся к Хронике Георгия Амартола; рассказ этот, как считают — через «Хронограф по великому изложению» и «Начальный свод», — проник на страницы «Повести временных лет»; главные отличия «Повести» от исходного текста сводятся к тому, что нападение датировано 866 г. и что предводителями русов названы Аскольд и Дир [Кузенков 2003: 15–84, 107–129, 155–157, 160–163]. Остальные источники либо не уточняют имя агрессора, либо производны от перечисленных, либо вовсе не заслуживают доверия. Столь разноречивые данные затрудняют ответ на вопрос, сколько раз в 860-е гг. Русь нападала на Константинополь и в какие годы это случилось. Тем более, нельзя сказать, увенчались ли частичным успехом попытки обратить врагов в христианство. При обсуждении последнего вопроса непозволительно игнорировать и смежные, не менее запутанные проблемы: в те же 860-е гг. Византия активно участвовала в крещении Болгарии и в отправке Моравской миссии (не говоря уже о Хазарской миссии, если она на самом деле имела место).

Ныне мы устранимся от споров о том, что в действительности происходило в IX в. Ибо не менее интересно то, как представляли себе первые шаги в распространении у них христианской религии восточные славяне несколько столетий спустя, когда они уже обрели свое законное место в лоне православной церкви. Однозначного мнения на сей счет не было уже у составителей «Повести временных лет». С одной стороны, там под 988 г. категорически заявлено, что Русь не знала апостольской проповеди («яко сде не суть ученья апостольска»), а это акцентировало

грандиозность апостольского подвига князя Владимира, продолжившего проповедь апостола Павла к язычникам. Позднее крещение Руси служило знаком особенного благоволения к ней Всевышнего, не попустившего гибели избранников. Вместе с тем, по поводу обстоятельств, сопутствовавших обращению Владимира, уже тогда циркулировали разные слухи (будто он крестился не в Корсуни, а в Киеве, или в Василеве, или еще где-то). С другой стороны, сами авторы «Повести» демонстрируют склонность расчленять операцию по просвещению Руси за счет приурочительных эпизодов. Из-за таких эпизодов будущее действие князя Владимира утрачивало свою исключительность. Тут и благословение Киевских гор апостолом Андреем (пророчество о крещении), и крещение Ольги (незаконченный опыт), и (под 983 г.) мученичество варягов, которое можно рассматривать как заложенную в фундамент будущей русской церкви строительную жертву и одновременно как знамение о приближающейся миссии князя Владимира. Добавим, что в статье 898 г. («Сказание о переложении книг» Кириллом и Мефодием) «Повесть» опротестовывает мнение, будто народ приобщился к христианству без апостолов («...тем же и нам, руси, учитель есть Павел»). Попытки ученых распределить перечисленные рассказы по нескольким гипотетическим сводам, предшествующим «Повести временных лет», не решают вопроса о дискретности в предыстории всеобщего крещения. Ведь теми читателями, кто позднее обращался к летописному своду, он все равно воспринимался как единое целое. Важно, что фактические и хронологические нестыковки не обескураживали читателя, интересовавшегося лишь символической нагрузкой событий. Так, согласно «Повести», патриарх Фотий подвизался в Царьграде при нападении на город Аскольда и Дира, а более ста лет спустя, согласно Уставу князя Владимира, он же участвовал в крещении князя (деталь, не позднее XV в. перешедшая и в летописи). Смещение событий IX и X вв., касающихся крещения Руси, включая эпизод с несгоревшим Евангелием, отразилось, не без участия русского летописного источника, и в греческой историографии — в «Бандуриевой легенде».

Идея о пошаговой христианизации Руси вышла на новый уровень в памятниках XVI в. Тогда происходила кристаллизация концепции, задача которой заключалась в том, чтобы декларировать рождение новой православной «империи» или «священного царства» со столицей в Москве. В получившейся концепции не всегда сходились концы с концами, потому что само понятие «империи» очень долго оставалось чуждо русской культуре. К тому моменту, когда на повестку дня была вынесена задача осмыслить провиденциальную роль Московского государства, его предшественница — Византийская империя прекратила

свое существование. В итоге московская модель «священного царства» собиралась по частям, взятым из разных концов разобщенной восточно-христианской ойкумены. В московских символах царства и царского достоинства трансформировались реликты имперской идеологии, рассеянные по измельчавшим наследникам Византии. Закономерно, что у нас возникла собственная, мало походящая на образец, «доморощенная» идея русской православной «империи» [Буланин 2012]. Обоснование исключительной провиденциальной роли Москвы шло по трем пересекающимся направлениям. Первое из них представляло собой христианскую модификацию восходящего к языческой эпохе символа «вечного Рима» («*Roma aeterna*»), унаследованного Византийской империей. Византия, мыслившая себя наследницей Древнего Рима («Новый Рим»), соединила в своей политической мифологии античное понятие об универсальном царстве, которое лишь меняет носителя («*translatio imperii*»), с эсхатологическим пафосом иудейско-христианской традиции. Особенное значение придавалось пророчеству о четырех царствах из Книги пророка Даниила, а в христианскую эпоху на почве евангельской эсхатологии развилась мысль о постепенном распространении новозаветного учения по народам и странам. Это и есть условно выделяемое нами второе направление. Уникальность Московского царства обеспечивалась чистотой исповедуемого там православия. Особенно «неправильным», относительно имперской идеи в ее классической форме (т. е. «*translatio imperii*» и другие варианты «переноса», ср. [Буланин 1994]), было третье направление, продвигаясь по которому московские пропагандисты тщились закрепить эксклюзивный статус за своим «священным царством». Речь идет о генеалогических мифах (родословие от Августа) и о героизации представителей династии. Непременным условием избранничества Руси на всех трех направлениях оставалось крещение. Как же это центральное событие в истории «священного царства» трактовалось идеологически мотивированными памятниками XVI в.?

Первым в их ряду стоит «Русский хронограф», в статьях которого, как мы уже знаем, русское историческое повествование впервые воспользовалось Хроникой Иоанна Зонары, точнее, «Паралипоменом». С помощью взятых оттуда известий построена и глава «О князи рузстем», рассказывающая об одном из этапов крещения Руси [ПСРЛ 22/1: 352–353]. Чтобы понять оригинальность главы, надлежит учесть три нюанса: 1) Хроника Зонары в лаконичном рассказе о первом походе Руси на Царьград при Михаиле III (том самом рассказе, который пропустил Максим Грек), хотя и следует за «Продолжателем Феофана», в отличие от него умалчивает о крещении русов, 2) «Паралипомен» вставил в этот

рассказ из какого-то русского источника имени Аскольда и Диры, возглавлявших поход; 3) три сообщения, именно: о крещении Болгарии, о первом походе Руси на Царьград при Михаиле III, о чуде с Евангелием и крещении русов при Василии I, — которые далеко отстоят друг от друга в греческом оригинале Хроники и в «полной» версии перевода [Jacobs 1970: 200–201, 211, 233–234], оказались на страницах «Паралипомена» ближайшими соседями [Творогов 2010: 73–76]. Таковы предпосылки, позволившие составителям Хронографа создать из двух сообщений (о походе и о чуде), по принципу *post hoc ergo propter hoc*, неоригинальную по форме, но беспрецедентную по смыслу историю о том, как в результате неудачного похода Аскольда и Диры русы обещали принять христианство и как посланный к ним архиерей совершил чудо с Евангелием. Вторичное образование по воле случая частично совпало с «Продолжателем Феофана», где первое нападение русов тоже завершается их крещением. Авторы главы «О князи рузстем» не смутило ни то, что «Паралипомен» приурочивает каждое из двух событий к царствованию разных императоров, ни то, что сами авторы хронографического повествования уже написали чуть раньше о первом походе русов (правда, без указания имен предводителей), воспользовавшись другим источником — Хроникой Амартола [ПСРЛ 22/1: 348]. Как бы то ни было, текст, возникший в результате манипуляций с «Паралипоменом» Зонары, стал с тех пор канонической частью исторических сводов, которые рассказывали о поэтапном крещении Руси. В самом Хронографе операция по обращению народа в христианство не сводится к тому, о чем говорится в главе «О князи рузстем». В Хронографе воспроизведен почти полный набор известий, какие присутствовали в летописях, начиная с «Повести временных лет»: благословение апостола Андрея, крещение Ольги, сокращенный рассказ о крещении Владимира в Корсунь, с упоминанием патриарха Фотия [Ibid.: 346, 359, 367]. Назовем здесь же смежные по содержанию главы Хронографа — эпизод о крещении болгар (событие, которое неизменно связывалось в русской историографии с обращением Руси, поскольку оба народа получили вместе с христианством общее сокровище в виде церковно-славянской письменности), включающий пересказ одной и той же истории по «Паралипомену» и по Амартолу [Ibid.: 347–348], а также довольно сложную по составу главу 171 «О преложении книг от греческаго языка на словеньский» [Ibid.: 354], посвященную трудам Кирилла и Мефодия [Клосс 1971: 247].

Итак, ситуация с многочленной процедурой крещения не смущала сама по себе составителей Хронографа. Еще ярче вырисовывается картина в составленной вскоре после Хронографа Никоновской летописи, которую, с некоторыми оговорками, можно считать для XVI в.

официальной версией русской истории. Хронограф, а также несколько предыдущих летописных памятников, входили в число главных источников Никоновской летописи, в результате чего в этой последней сосредоточился известный уже нам набор свидетельств о всех этапах постепенного обращения Руси. Однако, в отличие от авторов Хронографа, летописца нельзя упрекнуть в чрезмерной литературной изощренности, поэтому слияние нескольких источников иногда производилось формально, например, взятая из Хронографа глава «О предложении книг...» разбивает надвое «Сказание о переложении книг» из «Повести временных лет», в чем-то его дублируя [ПСРЛ 9: 16–17], несвязный текст о крещении болгар, будучи разрезан на две части, безнадежно запутывает читателя [Ibid.: 7, 9]. О первом походе русов на Царьград сообщается — ни много, ни мало — четыре раза, включая тот вариант рассказа, который Хронограф позаимствовал из «Паралипомена» [Ibid.: 7, 8, 9, 13]; ср. [Творогов 1992]. Упоминания о всех остальных этапах в затянувшемся процессе крещения тоже присутствуют в Никоновской летописи. В том числе налицо путешествие апостола Андрея [ПСРЛ 9: 3–4], эпизод, монтированный в Хронографе по тексту «Паралипомена», а в использовавшей его летописи названный «О князи русем Осколде» [Ibid.: 13], крещение княгини Ольги [Ibid.: 29–30], инцидент с варягами-мучениками, причем из проложной о них статьи взято имя младшего из героев Иван [Ibid.: 41–42], наконец, Корсунская эпопея князя Владимира [Ibid.: 53–54]. В отличие от Хронографа, летопись сосредоточена на рассказах о русской истории, поэтому, в сравнении со своим предшественником, уделяет несравненно больше внимания крещению Ольги и Владимира, причем связанный с княжением Владимира последний этап процедуры христианизации признается летописцем главным. Правда, и восходящая к «Паралипомену» глава о чуде с Евангелием переписана в полном объеме. Знаменательно вместе с тем, что книжника ничуть не смущает сам факт заторможенного обращения в веру его предков. Кажется, первым памятником историографии, в котором за чудом с Евангелием не объявляется о немедленном крещении русов, стал Хронограф Западнорусской редакции, составленный примерно тогда же, когда и Никоновская летопись, а по мнению Б. М. Клосса тем же автором — митрополитом Даниилом [Клосс 1980: 169–177]: «Сие же видевше руси, дивишася, чюдящесе силе Христове; но еще не у время бе прославится в них имени Господню» [ПСРЛ 22/2: 153–154]. Эпизод, скроенный из фрагментов «Паралипомена», остался в этой редакции Хронографа единственным из тех, на которые раздроблялось в других памятниках многосерийное обращение Руси. Недоверие составителей редакции к успеху миссии IX в. нет нужды трактовать как их

особенную историческую проницательность. Неудача миссии, постигшая ее согласно собственному умозаключению составителей рассказа, косвенно отражает общую тенденцию Западнорусского Хронографа устранять из текста все, что касается русской истории. В получившемся изложении инцидент с Евангелием вплетался уже в канву византийской, а не русской истории.

Никаких сомнений по поводу ситуации с многократным крещением не возникло при составлении более позднего произведения о русской истории — «Степенной книги», в числе источников которой были Никоновская и Воскресенская летописи. Понятно, что задачи «Степенной книги» существенно отличались от задач ее предшественников, ибо вся история Руси рисовалась тут как некие декорации, сопутствующие росту побегов на сакральном древе, династической череде поколений от Августа-кесаря до правителей Москвы, ставшей центром «священного царства». Сообразно поставленным задачам, главными героями в христианизации Руси стали княгиня Ольга и князь Владимир. В сочинении, структура которого предопределялась генеалогической схемой, они прямо проецировались на императора Константина и Елену. Житием Ольги открывается «Степенная книга», а Житие Владимира занимает ее первую грань. В действительности, термин «житие» в обоих случаях покрывает целый ансамбль самостоятельных глав, включающих и известия о более ранних попытках обращения русов. В Житии Ольги главы не нумерованы, но в завершении текста, с помощью повторного указания даты (11 июля), отделено Похвальное слово Ольге, в свою очередь, содержащее никак внешне не обособленные, но внутренне законченные сюжеты. Размах Жития Владимира больше — оно состоит из семидесяти пяти глав, некоторые историки признают его первоначальным вариантом «Степенной книги» как таковой [Сиренов 2010: 85–87]. Ряд рассказов, в том числе относящихся к нашей теме, в двух Житиях дублирует друг друга. Замечательно, что прославление главных участников крещения Руси (Ольги и Владимира) не помешало составителям учесть известные нам эпизоды, связанные с крещением, дополнив их и приобшив к делу новые.

Начать стоит с гл. 21–24 первой грани [СК 1: 237–245]. Гл. 21 занимает рассказ о варягах-мучениках (в Житии Ольги он пропущен), существенно отличающийся от летописного (см. [Введенский 2009]): начало составлено по летописному тексту, а концовка полностью заменена. Эта редакция, которая завершается указанием, что на месте дома мучеников стоит Десятинная церковь, переводит частный эпизод в разряд главных этапов в обращении страны. Эпизод служит мотивировкой для гл. 22, где указано, что «отселе» начинается история крещения Владимира. Но

хронология нарушена, потому что в гл. 23 воспроизведено предание об апостоле Андрее с дополнениями, в том числе об избранничестве Новгорода (то же коротко повторено в Житии Ольги). Андрей, «прообразивый» (по выражению Пролога) то, что свершится потом при князе Владимире, знаменует самостоятельный этап в процедуре крещения. Однако и следующая гл. 24, с предсказанием княгини Ольги, именем которой отмечен очередной этап в приобщении Руси к христианству, дана вопреки хронологии. Такое пренебрежение последовательностью событий отнюдь не случайно: для автора важнее расположить факты в порядке нарастания их функциональной значимости. Если вернуться ближе к началу Жития Владимира, в гл. 6 мы найдем извлечение из «Окружного послания» Фотия, включая пассаж об обращении русов, дополнивший традиционную серию сюжетов на эту тему, а в гл. 10 историю крещения болгар, по-прежнему комбинированную из трех частей, последняя из которых была отделена от прочих в Никоновской летописи (в Житии Ольги крещение болгар лишь упомянуто: [СК 1: 191]). Интереснее других следующая гл. 11 «О преложении книг, чюдо о святем Иеуангелии и о философех Коньянтинe и Мефодии» [Ibid.: 228–230], в которой составленная по «Паралипомену» статья о первом походе русов (он кратко упоминался и раньше: [Ibid.: 223]) и о чуде с Евангелием вновь переделана. Здесь поход Аскольда и Дира вдругорядь обособился от эпизода с Евангелием, но сделано это по племенному признаку [Флоря 2019]: автор дает понять, что русы, которые крестились после чуда с Евангелием, хотя участвовали в походе, не тождественны воинству «Рюриковых мужей». Все же главная новация — то, что автор связывает сотворение славянского письма именно с русами, с их уверением после чуда. Пускай автор запутался в том, какой император царствовал за каким и, вслед за Никоновской летописью, не сообразил, откуда происходили правители, призвавшие Кирилла и Мефодия. Главное — он заявил, что Солунские братья создали «письмена», которые можно считать «русскими», и это изобретение допустимо внести дополнительным звеном в серию деяний по христианизации Руси (те же факты кратко, но с меньшим количеством ошибок, изложены в Житии Ольги [СК 1: 191–193], что, кстати, усиливает позиции ученых, признающих вторичность текста в Житии Владимира). Хотя традиция называть церковно-славянский язык «русским» имеет почтенный возраст [Буланин 2019a], в контексте «Степенной книги» данное определение несомненно наполняется новым — «имперским» — содержанием. Укажем еще, что добавление в историю IX в. фрагмента из «Окружного послания» Фотия никак не скомпрометировало упоминание того же патриарха в числе современников князя Владимира, значит, с интервалом в сто с лишним лет [СК 1: 224–225].

Как видим, рассказ из «Паралипомена», выбранный нами в качестве проводника по произведениям историографии XVI в., причем написанным в разных жанрах, закрепившись в серии преданий, из которых составлялась история крещения, не был пропущен ни одним из этих памятников. Мы видим одновременно, что, в «соревновании» по значимости с прочими преданиями на ту же тему, наш эпизод не вышел на первое место. У него и не было такого шанса, особенно в том столетии, когда одно из главных направлений в сакрализации царства шло по линии возвеличения конкретных правителей прошлого и настоящего. Аскольд и Дир к ним явно не относились. Нельзя не учитывать и того, что до сих пор к разбору привлекались одни только памятники исторического содержания. Между тем, эпоха оставила немало сочинений в других жанрах — агиографических, гомилетических, гимнографических и др. В панегириках, прославляющих князя Владимира и княгиню Ольгу, культ которых вылился в циклы разнокалиберных писаний, предыстория обращения Руси могла вовсе опускаться. Принципы предпочтения одних эпизодов из крестильной эпопеи и пренебрежения другими, какие наблюдаем в некоторых идеологически значимых памятниках, требуют дальнейших размышлений. Такова Кормчая, как показывает прецедент со сводом Вассиана Патрикеева, принимавшая в свой состав известия о крещении, хотя и поздно созревшая для этого решения. К примеру, во вторичных разновидностях Толстовской редакции отыскиваются взятые из Пролога статьи о хождении апостола Андрея и о князе Владимире [Корогодина 2017: 312, 313]. Сейчас предлагается оставить на время литературное наследие Московского царства и привлечь для сравнения произведения, созданные в иной культурной обстановке и с особенными целями — религиозно-полемическими.

Имеется в виду полемика, развернувшаяся в Западной Руси после Брестской унии 1594 г. между православными и униатами. Поскольку болезненным вопросом, провоцировавшим дебаты, являлось соответствие или несоответствие унии историческим традициям, которые были общими для Киева XVII в. и для Московского царства, постольку спор требовал экскурсов к истокам этих традиций, т. е. к обстоятельствам крещения Руси. Поскольку же экскурсии не касались непосредственно возвеличения представителей Московской династии, набор и иерархия эпизодов, складывавшихся в историю крещения, могли несколько отличаться от московских стереотипов. Спорили о том, из Рима или из Константинополя пришло на Русь христианство. При таких исходных позициях первым поднявший тему и защищавший унию Лев Кревза в «Obrona iedności cerkiewney» (1617) объявил о «тройном» крещении Руси, поставив на начальную позицию рассказ о чуде с

Евангелием (второе крещение связывалось с трудами Кирилла и Мефодия, третье вообще не было четко прописано). Упоминание в рассказе Аскольда и Дира, а также точная цитата из Хронографа Западнорусской редакции (констатация того, что не пришло еще время русам познать Бога) указывают на непосредственный источник публициста и одновременно на то, что он пересказал знакомый нам текст, генерированный из фрагментов «Паралипомена» (хотя автору были также знакомы, через западноевропейскую традицию, сама Хроника Иоанна Зонары, а также Хроника Георгия Кедрина). Опровергать Кревзу взялся Захарий Копыстенский в своем громоздком трактате «Палинодия», где он неоднократно возвращается к теме крещения. В его интерпретации чудо с Евангелием передвигалось на второе место, а обращение Руси в целом состояло из трех «уверений» (проповедь апостола Андрея, чудо с Евангелием, принятие христианства Ольгой) и окончательного «крещения» при князе Владимире [РИБ 4: 223–226, 965–984]. Не останавливаясь на общей концепции автора (в том числе о мудрости Промысла, синхронизировавшего крещение Руси и отпадение Рима), укажу, что эпизод с Евангелием, вариации которого от одного памятника к другому мы продолжаем фиксировать, воспроизведен сочинителем не по компиляции «Паралипомена», а непосредственно по тексту Хроники Иоанна Зонары (соответственно, не названы имена Аскольда и Дира). Тут же, для придания веса своим словам, автор «Палинодии» указывает на параллели в Хронике Иоанна Скилицы (в тексте — «Курополатес») и в «Церковных анналах» Цезаря Барония. Такое наукообразие не мешало автору украсить повествование новой порцией вымышленных подробностей: впервые названо имя митрополита Михаила, который возглавлял миссию, запомнившуюся чудом с Евангелием. По-видимому, перед нами результат регрессивной ассимиляции, потому что такое же имя присвоено первому митрополиту князя Владимира (дублировку воспроизводят Густынская летопись и «Синописис»).

Идея многоразового крещения прочно укоренилась в западнорусской литературе XVI в. [Синкевич 2012; Стефанович 2017; Опарина 2019]: в предисловии к переводу «Киево-Печерского патерика» Сильвестра Коссова (1635) и в Густынской летописи речь уже идет о пятикратном крещении: дополнительный номер, который присвоен крещению болгар и русов (со ссылкой на «Окружное послание» Фотия), а также трудам Солунских братьев, вставлен после первого, относящегося к Андрею Первозванному. Третьим номером идет чудо с Евангелием, рассказ о котором, как и в «Палинодии», взят из самой Хроники Зонары, следовательно, не соотносится со статьей русских памятников, базировавшейся на «Паралипомене». В тексте Сильвестра Коссова специально

подчеркнуто, что Хроника не указывает имени епископа, героя рассказа о чуде. С течением времени полемический антикатолический и антиуниатский напор исчезает из сюжета о многократном крещении Руси, так что он становится общепринятым элементом повествования о начальных страницах в ее исторической судьбе. Новый всплеск популярности тема получила после того, как она попала в «Синописис», первое издание которого вышло в 1674 г. (глава 44 «О сем, колькраты россы прежде Владимира даже до царствия его крестишася» [Мечта 2006: 106–107]). «Синописис» можно назвать первым нормообразующим изложением прошлого «славенороссийского народа». Памятник переиздавался бесчисленное множество раз и долго воспринимался в Западной Руси, в Москве и во всем мире как своего рода «учебник» по общей истории восточных славян. Термин нужно взять в кавычки, потому что книга предназначалась исключительно для индивидуального использования. Как установлено, «Синописис» ни в одном учебном заведении не входил в перечень обязательной литературы, а из записей на экземплярах книги следует, что она чаще служила не пищей для пытливых умов, но в качестве душеполезного, в том числе келейного чтения [Ткаченко 2018].

Между тем на очередном витке осмысления своего неповторимого пути в христианском мире, витке, пришедшемся на недолгие годы дуумвирата царя Алексея Михайловича и патриарха Никона, в Московском государстве вновь возникла необходимость напомнить об эпизодах, с которых началось русское православие. Важным идеологическим памятником своего времени явилась первопечатная Кормчая, вышедшая при патриархе Иосифе, но продолжавшая дополняться при Никоне (1653). Представления Никона о тогдашней непростой политической и культурной ситуации, особенно во взаимоотношениях с Киевской церковью, нашли отражение в открывающем Кормчую концептуальном предисловии — «Сказании об учреждении патриаршества». Главным источником «Сказания» явилось, как показали новейшие исследования, «Известие об учреждении патриаршества», составленное еще при Филарете. «Известие» было дополнено извлечениями из других источников, в том числе из изданной недавно в Москве «Книги о вере» (1648), которая, в свою очередь, использовала «Палинодию» [Опарина 2012]. К этой последней восходит и находящийся в «Сказании» перечень эпизодов, приведших к установлению на Руси христианства. Перечень в Кормчей остался прежним, но функция эпизодов изменилась: в то время как Захарии Копыстенскому требовалось доказать, что обращение Руси было заслугой Константинополя, цель «Сказания» заключалась в том, чтобы установить связь между исконным благочестием русской церкви и началом Московской патриархии. Этапы крещения, как их

описывает «Сказание», мало отличаются от источника, изменена только номенклатура «Палинодии», где говорилось о трех «уверениях» и «крещении». В никоновской Кормчей «уверениями» стали все четыре эпизода [Белякова et al. 2017: 417–420], ср. [Ibid. 272–293]. Интересно, что в «Катехизисе» Лаврентия Зизания, тоже производном от «Палинодии», напротив, «уверения» преобразованы в «четверократное» крещение [Лаврентий Зизаний 1627: л. 27об.]. Выбранный нами в качестве индикатора второй эпизод (чудо с Евангелием) излагается в предисловии к Кормчей по Хронике Зонары (она упомянута как источник), но героем рассказа, как и в «Палинодии», сделан выдуманный митрополит Михаил. Как выясняется, пятью крещениями дело не ограничилось. В. Н. Татищев в своей многоученной «Истории», подвергнув критике доступные ему труды предшественников, довел количество крещений Руси до шести, отделив друг от друга как два самостоятельных этапа крещение Болгарии и создание славянской письменности [Татищев, 1: 104–106].

Если можно было бы задать вопрос москвиту или киевлянину XVI–XVII вв. по поводу события, вынесенного в заглавие настоящей статьи, как бы ответил респондент? Парадоксальным образом, универсального ответа о том, кто крестил Русь и когда это произошло, так и не было предложено. Заторможенность процесса христианизации, которую не могли не заметить в новейшее время многие историки академического склада, повергала их в изумление. В самом деле, коль скоро новую религию приходилось безрезультатно насаждать у нас на протяжении, по меньшей мере, полутора веков, нетрудно было сделать вывод, что предки восточных славян не испытывали к ней особенного влечения. Добро бы еще они, вроде саксов, активно противились обращению, тем самым обеспечивая катарсический эффект в сердцах потомков. Ничего подобного не отмечено в источниках (за вычетом, пожалуй, эпизода с мученичеством варягов): крещение Руси отмечено «пониженной драматичностью» [Панченко 1999], что, с точки зрения человека модерна, с которой не может расстаться не только массовая культура, но и строгие гуманитарные исследования, компрометировало значимость события. Мультипликация торжественного акта неминуемо ведет к его девальвации. Что же думали по этому поводу в древности? По-видимому, человек Древней Руси, начиная от авторов «Повести временных лет» и кончая составителями исторических компендиумов XVI в., руководствовался другой логикой и усматривал тут не изъян, а достоинство. По-видимому, многократные опыты христианизации, во-первых, не были равновеликими и, во-вторых, в любом случае воспринимались как признак неистощимой милости Промысла к избранному народу. Положение вещей изменилось в XVII в., когда, с присущим схоластической учености

педантизмом, западнорусские публицисты стали нумеровать крещения. Хотя крещение народа никто не решится отождествить с крещением отдельного человека и не решался этого делать прежде (ср. слова Спасителя в Мф 28:19: «Шедше убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа»), «второе», «третье», и т. д. крещения можно было, через синекдоху, понять как профанацию таинства. Особенно, если вспомнить деликатный вопрос о канонической силе обливательного крещения украинцев. Так или иначе, теперь приводящие соответствующий список крещений авторы считают нужным каждый раз сказать пару слов в оправдание «нерадивых» предков: кто-то (явно под впечатлением летописных рассказов) объясняет их нерадивость непрерывными войнами, кто-то считает, что за один присест приобщалась к религии лишь незначительная часть русов. Существовало и аллегорическое толкование — в предисловии к «Печерскому патерику», где пять крещений Руси уподобляются пяти ранам Христа [Тітов 1924: 388]. В Москве тоже не все готовы были смириться с отсутствием недвусмысленных указаний на время и место события и на бесконфликтность случившегося. На помощь приходили новые легенды².

Позволим себе в заключение вернуться к выпискам Максима Грека из Хроники Иоанна Зонары, в которых он фактически предлагает выбросить на свалку касающееся крещения Руси нагромождение вымыслов, в частности, миф о Корсунском походе, и принять за нулевую отметку в истории русского православия эпизод о несгоревшем Евангелии. Хотя выписки афонского переводчика не получили хождения в рукописях, московские книжники, как мы видели, тогда же самостоятельно освоили данный сюжет, создав соответствующий рассказ по тексту доступного им «Паралипомена». Как показывает представленный нами обзор памятников, с той поры в Москве, как и в соседней Литве, эпизод с Евангелием исправно включался в серию этапов, завершившихся христианизацией Руси. Однако главным инцидентом в этой серии он так и не стал, и нетрудно понять почему. Происшествие, как его живописуют источники, полностью лишено конкретики: имя епископа-миссионера не названо, неопиты предстают безликой массой, не указано и место действия. В такой форме чудо с Евангелием воспринималось как событие скорее византийской, нежели русской истории. Эпатажное предложение афонского старца забыть о Святом Владимире, вполне гармонирующее с его дерзким отношением к московским обычаям в целом, осталось на этот раз никем не учтенным.

² Ср. датировку крещения Владимира 1-м августа: *Син-561* (л. 465). Ср. также «миссионерское побоище» Путяты и Добрыни в Новгороде согласно описанию пресловутой Иоакимовской летописи.

Библиография

Рукописи

ВСМЗ-5636/399

Владими́ро-Сузда́льский музей-заповедник, № 5636/399. Кормчая (редакция Вассиана Патрикеева), 1520-е гг.

Син-561

Государственный исторический музей, Синодальное собр., № 561. Сборник, XV–XVI вв.

Иос.-Волок.-655

Российская государственная библиотека, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря (ф. 113), № 655. Сборник (Хроника Иоанна Зонары и жития), XVI в.

Литература

Белякова et al. 2017

Белякова Е. В., Мошкова Л. В., Опарина Т. А., *Кормчая книга: От рукописной традиции к первому печатному изданию*, Москва, С.-Петербург, 2017.

Бошков 1993

Бошков М., О словенској рецепцији Хронике Јована Зонаре: (О рукописима, редакцијама и именовану њеног жанра), *Прилози проучавању српско-руских књижевних веза: X–XX век*, Нови Сад, 1993, 105–132.

Буланин 1994

Буланин Д. М., *Translatio studii: Путь к русским Афинам, Пути и миражи русской культуры*, С.-Петербург, 1994, 87–154.

— 2012

Буланин Д. М., Опыт комплексного описания: Афон в древнерусской письменности до конца XVI в.: (Из истории образа по памятникам, учтенным в «Словаре книжников и книжности Древней Руси», а также пропущенным при его подготовке), *Словарь книжников и книжности Древней Руси, 2: Вторая половина XIV – XVI в., 3: Библиографические дополнения. Приложение*, С.-Петербург, 2012, 427–763.

— 2018

Буланин Д. М., «Сербская Александрия» и Русский Хронограф, *Rossica Antiqua: Исследования и материалы*, 1–2 (16), 2018, 48–92.

— 2019

Буланин Д. М., «Полное собрание сочинений» Максима Грека: Начало работы и план ее завершения, *Studi Slavistici*, 16, Firenze, 2019, 2, 119–137.

— 2019a

Буланин Д. М., На пути к академической «Истории русской литературы»: (Оригинальные идеи из наследия В. М. Живова), *Русская литература*, 2019, 4, 16–28.

— (в печати)

Буланин Д. М., Первые московские опыты в жанре «княжеского зеркала», *Палеоросия. Древняя Русь: Во времени, в личностях, в идеях* (в печати).

Введенский 2009

Введенский А. М., Житие варягов-мучеников (функционирование легенды в летописи и в Прологе), *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*, 2009, 4 (38), 63–72.

Дианова et al. 1991

Дианова Т. В., Костюхина Л. М., Поздеева И. В., сост., Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря из Епархиального собрания ГИМ, *Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности*, Ленинград, 1991, 122–414.

Клосс 1971

Клосс Б. М., О времени создания Русского Хронографа, *Труды Отдела древнерусской литературы*, 26, Ленинград, 1971, 244–255.

Клосс 1980

Клосс Б. М., *Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков*, Москва, 1980.

Корогодина 2017

Корогодина М. В., *Кормчие книги XIV – первой половины XVII века, 2: Описание редакций*, Москва, С.-Петербург, 2017.

Кузенков 2003

Кузенков П. В., Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках, *Древнейшие государства Восточной Европы. 2000 год: Проблемы источниковедения*, Москва, 2003, 3–172.

Лаврентий Византий 1627

Книга, глаголемая греческим языком Катихисис, словенским же оглашение, Москва, 1627.

Лавров 1897

Лавров П. А., Югославянская переделка Зонары, *Византийский временник*, 4, С.-Петербург, 3–4, 1897, 452–460.

Максим Грек 2008

Преподобный Максим Грек, *Сочинения*, 1, Москва, 2008.

Мечта 2006

Сапожников О. Я., Сапожникова И. Ю., ред., *Мечта о русском единстве: Киевский Синописис (1674)*, Москва, 2006.

Опарина 2012

Опарина Т. А., Украинский источник предисловия первопечатной Кормчей, *Религии мира: История и современность*, 2006–2010 гг., Москва, С.-Петербург, 2012, 133–161.

Опарина 2019

Опарина Т. А., Споры о крещении Руси и истинной вере в полемической и канонической литературе Речи Посполитой и Московского государства в 1-й половине XVII в., *«Места памяти» Руси конца XV – середины XVIII в.*, Москва, 2019, 204–232.

Панченко 1999

Панченко А. М., Красота православия и крещение Руси, *Idem, Русская история и культура: Работы разных лет*, С.-Петербург, 1999, 377–391.

ПСРЛ 22/1

Полное собрание русских летописей, 22, 1, С.-Петербург, 1911.

ПСРЛ 22/2

Полное собрание русских летописей, 22, 2, Петроград, 1914.

ПСРЛ 9

Полное собрание русских летописей, 9, С.-Петербург, 1862.

РИБ 4

Русская историческая библиотека, 4, С.-Петербург, 1878.

Синкевич 2012

Синкевич Н. А., «Повесть о поэтапном крещении Руси»: Возникновение, эволюция и интерпретация сюжета в православных сочинениях первой половины XVII в., *Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII веках: Общее и различное*, Москва, 2012, 208–225.

Сиренов 2010

Сиренов А. В., *Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII вв.*, Москва, С.-Петербург, 2010.

СК 1

Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам, 1, Москва, 2007.

Стефанович 2017

Стефанович П. С., Крещение Руси в исторических сочинениях XVI–XVII вв., *Нарративы Руси XV – середины XVIII вв.: В поисках своей истории*, Москва, 2017, 80–102.

Татищев 1

Татищев В. Н., *История Российская*, 1, Москва, Ленинград, 1962.

Творогов 1975

Творогов О. В., *Древнерусские хронографы*, Ленинград, 1975.

——— 1992

Творогов О. В., Сколько раз ходили на Константинополь Аскольд и Дир?, *Славяноведение*, 1992, 2, 54–59.

——— 2010

Творогов О. В., Паралипомен Зонары: Текст и комментарий. *Летописи и хроники: Новые исследования*, 2009–2010 гг. Москва, С.-Петербург, 2010, 3–101.

Тітов 1924

Тітов Хв., *Матеріали для історії книжкової справи на Україні в XVI–XVIII в.в.: Везбірка передмов до українських стародруків*, Київ, 1924.

Ткаченко 2018

Ткаченко В. В., «Синописис» и преподавание истории России в XVIII в.: Об одном историографическом мифе, *История России с древнейших времен до XXI века: Проблемы, дискуссии, новые взгляды. Сб. статей участников V Всероссийской научно-практической школы-конференции молодых ученых (9 ноября 2017 г.)*, Москва, 2018, 41–49.

Флоря 2019

Флоря Б. Н., «Степенная книга» о крещении «руссов» в IX в., *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*, 1(75), 2019, 127–130.

Jacobs 1970

Jacobs A., *ΩΝΑΡΑ — ΖΟΝΑΡΑ: Die byzantinische Geschichte bei Johannes Zonaras in slavischer Übersetzung* (= Slavische Propyläen: Texte in Neu- und Nachdrucken, 98), München, 1970.

Joannes Zonaras 4

Dindorf L., ed., *Ioannis Zonarae Epitome Historiarum*, 4, Lipsiae, 1871.

Petrova 2014

Petrova D., Stories from the Conversion of the Bulgarians and the Russians in the Annals of Sarandapor, *Scripta&e-Scripta*, 13, Sofia, 2014, 223–235.

References

Beliakova E. V., Moshkova L. V., Oparina T. A., *Kormchaia kniga: Ot rukopisnoi traditsii k pervomu pechatnomu izdaniiu*, Moscow, St. Petersburg, 2017.

Boškov M., O slovenskoj recepciji Hronike Jovana Zonare: (O rukopisima, redakcijama i imenovanju njenog žanra), *Prilozi proučavanju srpsko-ruskih književnih veza: X–XX vek*, Novi Sad, 1993, 105–132.

Bulanin D. M., Opyt kompleksnogo opisaniia: Afon v drevnerusskoi pis'mennosti do kontsa XVI v.: (Iz istorii obraza po pamiatnikam, uchtennym v "Slovarе knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi", a takzhe propushchennym pri ego podgotovke), *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi*, 2: Vtoraia

polovina XIV — XVI v., 3: *Bibliograficheskie dopolneniia. Prilozhenie*, St. Petersburg, 2012, 427–763.

Bulanin D. M., "Serbskaia Aleksandriia" i Russkii Khronograf, *Rossica Antiqua: Issledovaniia i materialy*, 1–2 (16), 2018, 48–92.

Bulanin D. M., "Polnoe sobranie sochinenii" Maksima Greka: Nachalo raboty i plan ee zaversheniia, *Studi Slavistici*, 16, Firenze, 2019, 2, 119–137.

Bulanin D. M., Na puti k akademicheskoi "Istorii russkoi literatury": (Original'nye idei iz naslediiia V. M. Zhivova), *Russkaia literatura*, 2019, 4, 16–28.

Dianova T. V., Kostiukhina L. M., Pozdeeva I. V., eds., Opisaniie rukopisei biblioteki Iosifo-Voloko-

lamskogo monastyrja iz Eparkhial'nogo sobranija GIM, *Knizhnye tsentry Drevnei Rusi: Iosifo-Volokolamskii monastyr' kak tsentr knizhnosti*, Leningrad, 1991, 122–414.

Floria B. N., “Stepennaia kniga” o kreshchenii “rusov” v IX v., *Old Russia. The Questions of Middle Ages*, 1(75), 2019, 127–130.

Jacobs A., *Zonarâs-Zonara: Die byzantinische Geschichte bei Johannes Zonaras in slavischer Übersetzung* (= Slavische Propyläen: Texte in Neu- und Nachdrucken, 98), Munich, 1970.

Kloss B. M., O vremeni sozdaniia Russkogo Khronografa, *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*, 26, Leningrad, 1971, 244–255.

Kloss B. M., *Nikonovskii svod i russkie letopisi XVI–XVII vekov*, Moscow, 1980.

Korogodina M. V., *Kormchie knigi XIV – pervoi poloviny XVII veka, 2: Opisanie redaktsii*, Moscow, St. Petersburg, 2017.

Kuzenkov P. V., Pokhod 860 g. na Konstantinopol' i pervoe kreshchenie Rusi v srednevekovykh pis'mennykh istochnikakh, *Drevneishie gosudarstva Vostochnoi Evropy. 2000 god: Problemy istochnikovedeniia*, Moscow, 2003, 3–172.

Oparina T. A., Ukrainskii istochnik predisloviia pervopechatnoi Kormchei, *Religii mira: Istorii i sovremennost'*, 2006–2010 gg., Moscow, St. Petersburg, 2012, 133–161.

Oparina T. A., Spory o kreshchenii Rusi i istinnoi vere v polemicheskoi i kanonicheskoi literature Rechi Pospolitoi i Moskovskogo gosudarstva v 1-i polovine XVII v., “*Mesta pamiati Rusi kontsa XV – serediny XVIII v.*”, Moscow, 2019, 204–232.

Panchenko A. M., Krasota pravoslavia i kreshchenie Rusi, Idem, *Russkaia istoriia i kul'tura: Raboty raznykh let*, St. Petersburg, 1999, 377–391.

Petrova D., Stories from the Conversion of the Bulgarians and the Russians in the Annals of Sarandapor, *Scripta&e-Scripta*, 13, Sofia, 2014, 223–235.

Sapozhnikov O. Ia, Sapozhnikova I. Ju., eds., *Mechta o russkom edinstve: Kievskii Sinopsis (1674)*, Moscow, 2006.

Sinkevich N. A., “Povest' o poetapnom kreshchenii Rusi”: Vozniknovenie, evoliutsiia i interpretatsiia siuzheta v pravoslavnykh sochineniakh pervoi poloviny XVII v., *Pravoslavie Ukrainy i Moskovskoi Rusi v XV–XVII vekakh: Obshchee i razlichnoe*, Moscow, 2012, 208–225.

Sirenov A. V., *Stepennaia kniga i russkaia istoricheskaia mysl' XVI–XVIII vv.*, Moscow, St. Petersburg, 2010.

Stefanovich P. S., Kreshchenie Rusi v istoricheskikh sochineniakh XVI–XVII vv., *Narrativy Rusi XV – serediny XVIII vv.: V poiskakh svoei istorii*, Moscow, 2017, 80–102.

Titov Hv., *Materialy dlja istorii knyzhkovoi spravy na Ukraini v XVI–XVIII v.v.: Vsezbirka predevov do ukrains'kykh starodrukiv*, Kyiv, 1924.

Tkachenko V. V., “Sinopsis” i prepodavanie istorii Rossii v XVIII v.: Ob odnom istoriograficheskom mife, *Istorii Rossii s drevneishikh vremen do XXI veka: Problemy, diskussii, novye vzgliady. Sbornik statei uchastnikov V Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi shkoly-konferentsii molodykh uchenykh (9 noiabria 2017 g.)*, Moscow, 2018, 41–49.

Tvorogov O. V., *Drevnerusskie khronografy*, Leningrad, 1975.

Tvorogov O. V., Skol'ko raz khodili na Konstantinopol' Askol'd i Dir?, *Slavianovedenie*, 1992, 2, 54–59.

Tvorogov O. V., Paralipomen Zonary: Tekst i kommentarii, *Letopisi i khroniki: Novye issledovaniia, 2009–2010 gg.*, Moscow, St. Petersburg, 2010, 3–101.

Vvedenskiy A. M., Zhitie variagov-muchenikov (funktsionirovanie legendy v letopisi i v Prologe), *Old Russia. The Questions of Middle Ages*, 2009, 4 (38), 63–72.

Дмитрий Михайлович Буланин, доктор филологических наук,
главный научный сотрудник
С.-Петербургского государственного университета
199034, С.-Петербург, Университетская наб., 7–9
Россия / Russia
dmitriibulanin@yandex.ru

Received June 14, 2020